التعددية القانونية والشريعة:
تطبيق الشريعة الإسلامية في دول ومجتمعات

عادل السيد سبار
جامعة أوبسالا، السويد

مقدمة

بين التعددية الثقافية ورُهَاب الإسلام، كان السماح للشريعة بحكم مظاهر معينة من حياة المسلمين قد انبثق على أنه قضية خلافية غالبًا في دول غربية عدَّة، مثل المملكة المتحدة[1]، والولايات المتحدة (ماكفارلن، 2012م)، وأستراليا، وفرنسا[2]، وألمانيا[3]، وكندا[4]، وغيرها. هذا النقاش قائم بقوة أيضًا في دول تقطنها أغلبية مسلمة؛ مثلًا: تجعل المادة (2) من الدستور المصري مبادئ الشريعة المصدر الرئيس للتشريع، وقد بقيت هذه المادة تحديدًا منذ 1980م، في حين كانت مبادئ الشريعة قبل ذلك مصدرًا رئيسًا للتشريع، إضافة إلى هذا لاحظْ أنه تمت الإشارة إلى مبادئ الشريعة - لا الشريعة في حد ذاتها - ويبقى معنى هذه الصيغة الغامضة غير واضح بالممارسة (براون، 2002م: 181)، إضافة إلى ذلك لكل طائفة دينية كبيرة في لبنان سلطتها القضائية فيما يتعلق بقانون الأسرة، ما ينعكس بوجود محاكم للشيعة، والسنَّة، والنصارى، واليهود وأخرى علمانية مدنية، وعلى الرغم من هذا، فإن محكمة الاستئناف العليا هي (محكمة نقض) مدنية ووطنية (ملاط، 1997م: 31). تتراوح الأسئلة من ماهية الشريعة، التي يجب أن يجيزها التقليد الإسلامي الفقهي، إلى المدى الذي يمكن أن يغطيه حكم الشريعة في حياة المسلمين، والقضايا القانونية التي

ينبغي أن تستند إلى الشريعة. وفي أوقات تستخدم فيها مجموعات متطرِّفة متعصِّبة، مثل بوكو حرام، أو الدولة الإسلامية في المشرق، أو حركة الشباب -مثلًا- (إساءة) تفسيرها للشريعة لتشرعن أعمالها المقيتة - غالبًا على أنها وسيلة لتحقيق غاية؛ أي إنشاء دولة أو خلافة إسلامية - تصبح واجبة مناقشة حقيقة الشريعة وتوضيحها.

إذن، كيف تؤثر الشريعة في مجتمعات اليوم؟ ما الدور الذي يجب أن يُناط بها؟ ما الإمكانية التي تتمتع بها؟ لقد أضحت هذه الأسئلة كلها وثيقة الصلة بالموضوع في عالم معولم، حيث أدى ازدياد قدرة الناس على الحركة إلى تنوع ثقافي متزايد يتحدى الهويات الوطنية ويمزِّق الدولة القومية. ومن وجهة نظر اجتماعية-قانونية، تنشأ عن التعددية الثقافية تحديات تشريعية، ونظريًّا يتوافق القانون مع النموذج الاجتماعي، ويضمُّ تمييزًا أخلاقيًّا بين الحق والباطل. وعلى كل حال، يناقض وجود كيان واحد لقانون وطني خصائص مجتمع متعدِّد الثقافات تتنافس فيه نماذج مختلفة، ويكون الحل بالتعددية القانونية التي يعرِّفها ودمان بأنها «حالة يجد فيها السكان أكثر من كيان قانوني واحد». (1999م: 3). ومن ثَم ، فالسؤال الرئيس الأكثر أهمية هو: ما مضامين التعددية القانونية؟

سيركِّز هذا المقال على هذا السؤال من أجل إلقاء الضوء على الحالة الراهنة للشريعة في نظام دولي للدول القومية ومجتمعات يتزايد تنوعها؛ عرقيًّا، وثقافيًّا، ودينيًّا. وسأحاول أن أبرهن على أنه على الرغم من أن الشريعة تتمتع بإمكانية التغلُّب على تحديات معينة لحكم مجتمع متعدِّد الثقافات، فإن بعض المعنيين بالأمر يعدُّها إلى حد ما المصدر الشرعي الوحيد للتشريع بالنسبة إلى المسلمين، وأن الإدخال التدريجي للتعددية القانونية في دولة قومية سيفقد الدولة شرعيتها أكثر فأكثر. وبدلًا من ذلك، أقترح إعادة تفسير الشريعة التي

ستكوِّن الأساس للتنظيم السياسي. إذا أراد المسلمون حكم الشريعة، فيجب أن يضمِّنوا تمثيلًا في الهيئة التشريعية لمواطنية متساوية -الأمر الذي ينبغي أن يكون القاسم المشترك في أي دولة قومية- وتشاور ديمقراطي؛ لذلك تتطلَّب هذه المحاولة فهمًا وتعريفًا للشريعة التي سيقدِّمها المقال في المقام الأول، ثم يمضي قدمًا ليسأل عما يجعل الناس يلتزمون بالقانون؛ لأن الجواب على ذلك يكوِّن الأساس لإدراك السبب الذي يجعل أي تعددية قانونية لا تتوافق مع فكرة دولة قومية شرعية، ويُختتم المقال باقتراح لأسلوب التعامل مع الدعوة إلى تعددية قانونية - في هذه الحال، حثٌّ على جعل الشريعة نظامًا قانونيًّا إلى جانب القانون الوطني - تزداد قوة حين تصبح المجتمعات أكثر تعددية ثقافية.

الدرب إلى مورد الماء

يوجد تمييز مهم يجب توضيحه بين الشريعة والقوانين الإسلامية (براون، 1997م: 363)؛ فالشريعة تعني حرفيًّا (الدرب إلى مورد الماء) وتكوِّن المنهج الذي شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام بالنسبة إلى المسلمين، بينما القانون الإسلامي هو النظام الشرعي المستند إلى تلك المبادئ. ووفقًا لـ(النعيم)[6]، الشريعة هي محاولة البشر فهم المقدس، وبوصفها كذلك لا يمكن أن تكون مقدَّسة أبدًا، ومن ثَم لا يوجد شيء اسمه قانون الشريعة، إنما قانون مستمدٌّ من الشريعة؛ أي قانون إسلامي يعدُّ بالتعريف من ابتكار الإنسان. ونتيجة لهذا، القانون الإسلامي وضعي لا إلهي، نظرًا إلى أنه أساسًا المنتج الذي يفترض فقهاء وعلماء قانون مسلمون أنه منهج الله في الغلط والصواب. وعندما يدمج مسلمون وناقدو شريعة نماذجَ إسلامية من الحق والباطل مع قانون إسلامي، وسلطة قضائية، وعقوبات، يُطرح السؤال المتعلِّق بتعريف الشريعة بطريقة مغلوطة. يعدُّ المسلمون بوجه عام أن سلطة القانون الشرعي تنتمي إلى الشريعة الإلهية لا إلى الناس، ومن ثَم فإن أي مؤسسة يمكن أن تُلحق نفسها بالشريعة

وتزعم أنها مرجعيتها ستؤكد أيضًا هذه السلطة القانونية الشرعية لدى المسلمين، وإذا دُمجت مثل هذه المؤسسات؛ مثل الأزهر الشريف في القاهرة ومجمع تشخيص مصلحة النظام في إيران، في نظام سياسي، فإنها تسمح لقوى سياسية باكتساب شرعية لاتخاذ قراراتها (أبو الفضل، 2012م: 55). ويمكن الاستفادة من الإسلام لمثل هذه الأهداف أيضًا، وهذا مبني أساسًا على الفكرة غير الدقيقة التي تفيد بأن الشريعة إلهية، وأن القانون الإسلامي ليس وضعيًّا، وبسبب هذا يجري التلاعب بالقانون الإسلامي ليتوافق مع مصالح سياسية قمعية معيَّنة، ويعدُّ تحديث السلطة القضائية والقانون الإسلاميين لهذا السبب قضية إرادة سياسية أكثر منها أي شيء آخر، وكذلك تطبيقها في أي دولة. وعندما تسنُّ الدولة قانونًا إسلاميًّا، فإنه لا يمثِّل آنذاك إرادة الله - إذا كان يمثِّلها أصلًا - ويصبح الإرادة السياسية للدولة (النعيم، 2013م).

هل يمكن افتراضيًّا تعديل الشريعة لتلائم مجتمعًا حديثًا؟ لنأخذ في الحسبان مثالي النصرانية واليهودية. العهد القديم مملوء أحكامًا تتنافى تمامًا مع معظم ما تدافع عنه حقوق الإنسان العادية، وعلى الرغم من هذا فإن قلَّة من النصارى أو اليهود ستقترح عقاب الأطفال المتمرِّدين بالرجم بالحجارة حتى الموت (سِفر التثنية[7]، 21: 18-21)، أو إن اقترف رجل الزنى مع زوجة رجل آخر أن يحكم بالموت عليهما معًا (سِفر اللاويين[8]، 20: 10). إن عصيان والد - إن لم يكن الوالد تعسُّفيًّا - أو إقامة علاقة غير شرعية مثالان عن عملين غير أخلاقيين، ولا يزال المبدأ الأخلاقي يحكم على كلا الفعلين بأنه خطأ، لكن المعيار الاجتماعي المتعلِّق بعقوبتهما قد تغيَّر جذريًّا. وعلى نحو مماثل، ينص النظام المعياري للشريعة على أن إقامة علاقة جنسية خارج الزواج، الأمر الذي يعدُّ زنى، خطأ أخلاقي. وعلى كل حال، عقوبة الزنى هي مئة جلدة وفقًا للقرآن الكريم (29:24)، والرجم بالحجارة حتى الموت وفقًا لحديث صحيح مسلم (17: 419410)، ولا تلائم مثل هذه العقوبات إطلاقًا المجتمعات الحديثة،

لكن إذا استطاعت النصرانية واليهودية تحديث هذا الحُكم، فسيكون في وسع الإسلام فعل الشيء نفسه.

تبقى مسألة عدم تحديث السلطة القضائية الإسلامية موضع نقاش - حتى الافتراض نفسه بأنها لم تُحدَّث لا يمكن أن يعدَّ شيئًا مُسلَّمًا به، ووجوب تحديثها أمر يحتمل الجدل في الأحوال كلها، وقد أُنشئت في القرن التاسع المدارس القانونية وأُدخل التقليد لاحقًا، وأغلق هذا الباب أمام الاجتهاد، ووُضعت تفسيرات جديدة للمصادر القانونية. فعلًا، يقرُّ النعيم أنه على الرغم من ظهور بعض التحسينات والتعديلات في الفقه منذ إدخال التقليد، فإنها جرت ضمن منهج وبنية الشريعة التي أُسِّست سابقًا قبل التقليد، وبقيت راسخة منذ ذلك الوقت (2005م: 42). يجب فهم هذا السرد التاريخي عبر تطور تاريخي آخر؛ أي النزاع بين أهل الرأي وأهل الحديث الذي سبق التقليد. وتكوَّنت الفئة الأولى من أولئك الذين جادلوا في أن القانون يجب أن يُفهم في سياق المنطق والاستنتاج - مناصرو الاجتهاد - مقارنة بالمنتمين إلى الفئة الثانية الذين دافعوا عن التقيُّد الحرفي بالقرآن الكريم والحديث الشريف فيما يتعلَّق بالتفكير الفقهي (شالاكاني، 2013م: 12). وحُلَّ النزاع بمأسسة الفقه، لكن ذلك عنى أساسًا أن الحديث أصبح النموذج السائد في التفكير الإسلامي القانوني.

متى- إذن- سيصبح ضروريًّا تحديث القانون والعقوبات الإسلامية، والحفاظ في الوقت نفسه على المبادئ الأخلاقية للشريعة التي تبين- مثلًا- أن الزنى خطيئة؟ في رسالة[11] مفتوحة إلى زعيم الدولة الإسلامية في المشرق أبي بكر البغدادي، توصل (126) عالمًا سنِّيًّا بارزًا جدًّا - مثلًا مفتي الديار المصرية، وأساتذة من الأزهر، وشيوخ عدَّة من مجلس الإفتاء في مصر - إلى استنتاج مؤداه أن كل عمل تقوم به (الدولة الإسلامية في المشرق) محرَّم

في الإسلام، وأوضحوا إضافة إلى هذا أنه من الضروري لباحثي القانون أن يأخذوا في الحسبان حقيقة الأوقات المعاصرة حين يستنبطون أحكامًا قانونية؛ ممارسة تدعى فقه الواقع، ويفتح هذا مجالًا من أجل تفكير بسياق عالمي حديث في الاستنتاج الإسلامي القانوني، والأهم أنه يقدِّم إشارة موثوقة عن وجوب ممارسة الاجتهاد، وإضافة إلى هذا ستكون إعادة تعريف المبادئ القانونية للاستحسان والاستصلاح بداية جيدة أيضًا لتحديث الشريعة؛ لأنها تستند إلى السياق الاجتماعي والحقيقة مقارنة بالتفسير الحرفي للمصادر القانونية. كما هو واضح، هناك أدوات قضائية متوافرة ضمن الإسلام يمكن أن تجدِّد الفقه وتحدِّثه، ويجب فهم مسألة إجازة الشريعة في إطار هذه الخلفية.

مرغم أن يكون حرًّا

جوهريًّا، تعكس القوانين دومًا أنشطة يرفضها مجتمع معين في وقت محدَّد ويعدُّها غير شرعية، إضافة إلى هذا تُستمدُّ الشرعية السياسية من قوانين شرعية، وتنشأ الأخيرة عبر سلوك طاعة يمليه الضمير (هيغينز، 2004م: 1-47). هذا أمر مهم؛ لأنه يخبرنا عن سبب تهديد الشرعية السياسية للدولة القومية إذا لم تكن قوانينها شرعية، ويجب أن تؤسَّس الدولة القومية ويُحافظ عليها بسلوك طاعة يمليه الضمير، ولكن من أين ينبثق مثل هذا السلوك؟ لماذا يلتزم الناس بالقانون؟ وما الذي يعطي القوانين صفة الشرعية؟ هذه ليست أسئلة بسيطة أو صغيرة، وتتطلَّب على الأرجح تفكيرًا وتحليلًا أكثر شمولية مما يمكن طرحه هنا؛ لذلك فإن الموجز الآتي قد يكون كافيًا بوصفه تمهيدًا لنظرية سياسية وقانونية عن القوانين الشرعية.

يجادل بعض المعنيين في الأمر في أنه في الديمقراطية الإجرائية، تعتمد شرعية القوانين على كون العملية التشريعية مقبولة بمواد تلك القوانين أو غير

مقبولة (ألارد-ترمبلي، 2013م: 381). على كل حال، لا يوجد التزام بدهي بطاعة القانون، كما يوضِّح راز: «حقيقة أن نظامًا قانونيًّا يتسم بالعدل ليست سببًا للالتزام به». (1979م: 245). ويمكن فهم المشكلة عن طريق العلاقة بين الصبغة القانونية والصبغة الشرعية، حيث إن الأولى لا تتضمَّن الثانية. وتتمتع قوانين الاتحاد الأوروبي- مثلًا- بالقانونية بينما تفتقر إلى الشرعية (كراتوشويل، 2006م: 303). ويكون القانون شرعيًّا فقط إذا كانت مزاعم الالتزام به متفقًا عليها بين مواده المستقلة عن المحتوى (هيغينز، 2004م: 6). والافتقار إلى مثل هذا الاتفاق هو السبب الذي يجعل المسلمين - أو فئات أخرى في دول قومية اليوم -يطالبون بالشريعة ويتعهدون بالالتزام بها، مقارنة بقانون الدولة الوطني. ويعدُّ الإيمان الديني بجلاءٍ السببَ المنطقي لمطالبة المسلمين بالشريعة، لكن إذا كان ممكنًا تحديث السلطة القضائية الإسلامية كما وصفت آنفًا، فسيكون بإمكان الشريعة آنذاك التوافق على نحو يحتمل الجدل ويقبل النقاش مع القوانين الوطنية على مستوى سياسي.

لذلك فإن النظرية السياسية التي تميِّز الدولة القومية هي نظرية عقد اجتماعي من نوع ما، والنظرية السياسية لروسو وثيقة الصلة بهذا الموضوع؛ لأن المبدأ الأساسي في دولة روسو الشرعية هو القانون الذي يبرِّر وجود الدولة دينيًّا بجعل شركاء العقد الاجتماعي أحرارًا سياسيًّا (بترمان، 2010م). ويوجد افتراض يفيد بأن مصلحتين متناقضتين سياسيًّا هما اللتان تحرِّكان الناس؛ الحرية والأمن. والدولة هي الحل للتوفيق بين هاتين المصلحتين، لكن المشكلة الأساسية لأي دولة تشاركية هي هذا التوفيق. جادل روسو في أن «الشعب، كونه خاضعًا للقوانين، يجب أن يكون مشرِّعها، والشركاء فقط يهمهم تحديد شروط الشراكة». (1762م: 179، 2: 6: 10). وينتج من العقد الاجتماعي إرادة عامة، ترغم الناس على طاعة القانون، وهذا يعني أن يطيعوا أنفسهم، فهم لا يطيعون حاكمًا، إنما يطيعون القانون، والقانون فقط هو الذي

قد شـرَّعوه بأنفسـهم (كوهين، 2010م: 136). وفي هذا السـياق، لا يعني المبدأ الأساسي عند روسو في (مرغمٌ أن يكون حرًّا) شيئًا أقل من طاعة القانون الذي يضمـن بذاتـه الحريـة والأمن في الوقت نفسـه (روسـو، 1762: 167، 1: 8: 3). وإذا فكَّر فرد ما في أن لديه/ها أسبابًا وجيهة لعدم الالتزام بالقانون، فسيكون هذا انعكاسًا لإرادته/ها، مقارنة بالإرادة العامة؛ لذا يجب إرغامه/ها على أن يكـون حـرًّا. وثمة أمر قابل للجدال يتمثـل في أن الطاعة التي يمليها الضمير في نظـام الحكم هي سـلوك يُلتزم به حين تتوافق نمـاذج اجتماعية قائمة مع قانون حكم معين، ووفقًا لهذا يصبح القانون شـرعيًّا حين يعكـس النماذج الاجتماعية لنظام الحكم، ولتوضيح هذا بطريقة أخرى يمكن القول إنه عندما تُملي الإرادة العامـة - التـي تعدُّ التعبير عن النظـام المعياري لمجتمع - القانـون، فإنه يحظى بإجماع من النـاس المسـتقلين عن المحتوى والإجراء، ويكون هناك من ثَم التزام شرعي وأخلاقي بطاعة القانون. (هيغينز، 2004م: 3-5).

على كل حال، هذا يفترض مقدَّمًا أن الدولة القومية هي نظام حكم متجانس بمعيـار النماذج الاجتماعية، إنما واضحٌ أن هذا ليـس صحيحًا؛ المشـكلة هي أن المسلمين لا يشعرون أن الإرادة العامة تُملى نيابة عنهم، والسؤال عملي أكثر منه نظـري: كيف نجعل المسـلمين يشـعرون أنهم متضمنـون في الإرادة العامة؟ هذه قضية سياسية للعقد الاجتماعي.

تعددية قانونية - قانون شرعي، أم دولة قومية شرعية، أم كلاهما؟

قبـل انبثـاق الدولـة القوميـة بوصفهـا النمـوذج المهيمـن للسـلطة المنظمـة، كان القانـون يُسـنُّ مـن مصـادر دون الدولة بنحـو ثابت، ويعكـس التنوع الثقافي والديني الموجود دومًا في المجتمعات (جاكسون، 2006م: 171). وأغفلت الدولة القوميـة هـذا التنوع بتضخيم هوية وطنية أصبحت موحَّدة في ثقافة ودين غالبًا

أكثر انسجامًا، وقمعت من ثَم التنوع الاجتماعي. ويجادل جاكسون (2006م) - إضافة إلى هذا - في أن القانون يجب ألَّا ينشأ من الدولة القومية، وأن التعددية القانونية يمكن أن تلائم مجتمعًا متنوِّعًا. وعلى كل حال، القانون لا ينشأ من الدولة، وإنما ينبثق من النماذج الاجتماعية في مجتمع معيَّن، وتتصرف الدولة على أنها وساطة للتعبير عن تلك النماذج على هيئة قوانين. وعندما تتنافس نماذج مختلفة في مجتمع، هل تستطيع أنظمة قانونية تتوافق مع تلك النماذج التعايش معًا والحفاظ في الوقت نفسه على الشرعية السياسية للدولة القومية؟ يبدو أن الخيار هو بين دولة قومية شرعية فيها كيان واحد لقانون وطني ومجتمع متجانس، أو نموذج مختلف من السلطة المُنظَّمة مع كيانات عدَّة للقانون تلائم مجتمعها التوافقي. ويجادل أنصار التعددية القانونية- من ناحية أخرى- في إمكانية وجود دولة قومية شرعية وكيانات عدَّة للقانون تعكس مجتمعًا متجانسًا.

تنشأ القوانين الشرعية من الإرادة العامة للشعب، وإذا كان الشعب منقسمًا وله إرادات عامة عدَّة، فسيتصوَّر الناس قوانين مختلفة عدَّة على أنها شرعية - كما هي الحال في المجتمعات التعددية- ويمكن لدولة قومية أن تكون ذات إرادة عامة واحدة ونظام قانوني واحد فقط لتكون شرعية، وأي دولة قومية فيها إرادات عامة عدَّة لا تكون دولة، وهذا تناقض بحد ذاته. ويعدُّ تطبيق القانون نفسه على كل عضو في المجتمع على حد سواء- إضافة إلى هذا- شرطًا لازمًا بوصفه متطلبًا أساسيًّا لتنفيذ حكم القانون على النحو الذي ينبغي. والالتزام بأكثر من نظام قانوني واحد يعني أن تضع نفسك فوق القانون؛ لأن الطبيعة الاعتباطية لمثل هذا الفعل تدل على أن القانون لا سلطة له.

التعددية القانونية على كل حال هي حقيقة تجريبية، ومن ثَم هناك مشكلات تجريبية بالتعددية القانونية؛ فمثلًا: في مراحل انتقالية حيث لا تتشاطر الأطراف في نزاعٍ الولاءَ للنظام القانوني نفسه، يصبح صعبًا من حيث الجوهر

تحديد النظام القانوني الذي سيفصل في النزاع (تاماناها، 2012م: 40)؛ وإضافة إلى هذا، تؤكد الازدواجية أن التعددية القانونية «لا تهتم كثيرًا بالأسئلة المعيارية بشأن الشرعية، والسلطة، والتبرير [و] الإلزامية» (2012م: 121)، وقد يؤدي هذا إلى اشتراك قوى سياسية في لعبة سياسة الهوية، ويضخِّم هويات؛ الأمر الذي يؤدي إلى زيادة الشعور بالاختلاف والاغتراب (برازيلاي، 2008م: 404–407)، ويشجِّع بذلك سلوكًا ميَّالًا إلى الجدال (برويت وكيم، 2004م: 25–35، 116–118). وإضافة إلى هذا، فإن التعددية القانونية ليست شاملة بالتعريف، وتستطيع دول استخدام تعددية قانونية ترويجًا للسيطرة السياسية على أقليات، وهذا ما حدث في الشرق الأوسط وأماكن أخرى (برازيلاي، 2008م: 409–416). فيما يتعلق بالإسلام تحديدًا، الحقيقة التجريبية هي عدم وجود فكرة موحَّدة عن الشريعة، وإذا طُبِّقت الشريعة، فلن يكون واضحًا أيٌّ من نماذجها الكثيرة يجب تنفيذه.

التعامل مع الدعوة إلى التعددية القانونية

إذا لم يكن تعدُّد السلطات القضائية هو الحل لمجتمعات تعددية في دولة قومية، فما البديل؟ التعددية القانونية، بالمحصلة، حقيقة تجريبية، وكذلك التنوع الاجتماعي والتعددية الثقافية في الدول القومية اليوم. هناك طريقتان للحل، تهدف كل منهما إلى إنجاز نموذج شرعي للسلطة المُنظمة والقوانين الشرعية؛ فإما أن نحافظ على الدولة القومية ونحاول بناء حقيقة يمكن فيها لمجتمع متعدد الثقافات أن يتصوَّر نفسه على أنه مجتمع واحد، وإما نتخلَّى عن الدولة القومية على أنها الطريقة السائدة للسلطة المُنظمة، ونقبل تنوعًا مجتمعيًّا في نموذج آخر من كيان الدولة والمواطنية. ويبدو الحل الثاني أقل واقعية إلى حد بعيد من الأول، حتى إذا بدا أن الدول القومية تأفل في حقبة ما بعد الوطنية، يمكننا على الأرجح التمسُّك بها وقتًا أطول – وواقعيًّا، يجب أن

نفعل هذا. كيف- إذن- يمكننا التعامل مع تناقض إجازة الشريعة إلى جانب قانون الدولة القومية، ونحافظ في الوقت ذاته على قوانين شرعية في دولة قومية ذات سيادة؟ يتعلق الجواب على طريقة التعامل مع الدعوة إلى السماح للشريعة بحكم حياة المسلمين بالتمثيل السياسي و(إعادة) تفسير الشريعة نفسها، وهذا يعني عمليًّا أن الشريعة يجب أن تكَيَّفَ، لا أن تُجاز.

كما حاججت آنفًا، لأن القانون يخدم هدفًا سياسيًّا وهو دومًا منتج الفهم الإنساني، والمعرفة، والاستنتاج، تُعدُّ إجازة نماذج من الشريعة وتطبيقها بصورة قانون قضيةَ تداول سياسي. وفي الواقع، يجادل النعيم في «أن فكرة وجود دولة إسلامية لتطبيق الشريعة على أنها قانون دولة وضعي غير متجانسة؛ لأنه عندما تُسنُّ مبادئ الشريعة على أنها قانون وضعي لدولة، لا تصبح القانون الديني للإسلام إنما الإرادة السياسية لتلك الدولة». (2013م: 11ف). وبدلًا من المطالبة بالشريعة، يمتلك المسلمون خيار أن يُنظموا سياسيًّا - هذا شيء سياسي لا ديني - بما يتوافق مع هذا الفهم للشريعة. وستعكس الإصلاحات القانونية التي سيطالب المسلمون بها النظام المعياري للشريعة الذي لا يختلف كثيرًا عن القيم المعيارية القائمة على حقوق الإنسان لدولة قومية حديثة (سروار، 2012م: 247 ف-ف). هكذا، يجب أن يُفهم السماح بإقرار مبادئ قانونية تتوافق مع الشريعة على أنه قضية تسوية سياسية في هيئة تشريعية منتخبة ديمقراطيًّا.

في الواقع، يجب عدم المطالبة باعتماد نماذج العصور الوسطى من العقوبات، لهذا السبب تبرز حاجة إلى - ويمكن - تحديث الفقه. عندما تُحدَّث السلطة القضائية الإسلامية ويقبلها المسلمون والمواطنون من غيرهم، يمكن إجراء حوارٍ سياسي متأنٍّ بين مواطنين متساوين من دون إقصاء أو إبعاد أو رهاب إسلامي. في مثل هذا الواقع، تصبح المواطنية المتساوية هي القاسم

المشترك ومحدِّد الهوية الرئيس مقارنة بالدين أو الثقافة أو العرقية. أساسًا، هذا ما تقوم عليه دولة قومية ديمقراطية، وهذا على الأغلب ما أراد روسو أن تكون دولته التشاركية عليه. وفي مثل هذه الدولة، لا حاجة إلى الإجماع في عملية صنع القرار السياسي وتشريعه، وإذا كانت مصالح المسلمين ممثَّلة في هيئة تشريعية منتخبة ديمقراطيًّا - يتطلَّب هذا وجود مواطنية متساوية - فلن يكون الدين والشريعة مهمين، ووحدها الإرادة العامة التي يكون كل مواطن جزءًا منها هي المهمة. وستُطبَّق الشريعة بوصفها مجموعة قيم أخلاقية، بحكم طبيعتها، وتُجاز إذا جرت تقوية التمثيل السياسي القائم على المواطنية، وسينتج من هذا إجماع عام على قوانين دولة قومية يشارك فيها مسلمون أيضًا، وتصبح الدعوة إلى تطبيق الشريعة غير ذات أهمية. واضح أن هذا سيناريو مثالي، لكن كل نظام سياسي سيكون ناقصًا، وهناك حجج قوية في أن القضية الحقيقية هي عن التمثيل، والمواطنية، والمشاركة السياسية - بخاصة إذا فُهمت الشريعة كما تُقدَّم في هذا المقال.

خاتمة

لقد حاول هذا المقال جعل السؤال المتعلِّق بالسماح للشريعة بحكم المسلمين في مظاهر معينة من حياتهم من عدمه مسألة ثانوية، حلِّل تاريخ السلطة القضائية للشريعة من أجل فهم سبب عدم تحديثها وما يجب القيام به لفعل ذلك. وإضافة إلى هذا، جادل في أنه بسبب كون الشريعة بشرية لا إلهية تخدم دومًا هدفًا سياسيًّا، وإلى هذا الحد لا تساعد تعددية قانونية وتعدد السلطات القضائية على تطبيق الشريعة إلى جانب قانون الدولة الوطنية القائم فعلًا في دول قومية. وتنقض مثل هذا التوافق أسس الدولة القومية نفسها سوف توجد مجتمعات تستند إلى الاختلاف، وتعارض ما يشرعن القانون في الدولة القومية؛ أي الإرادة العامة. وعلى الرغم من هذا، يتطلَّب التنوع الاجتماعي

مرونة قانونية وتسوية سياسية، ومع ذلك فإن التعددية القانونية ليست عن المرونة القضائية، إنما محاولة لإنقاذ الدولة القومية في أثناء التقويض اللاحق وغير المتعمَّد للأساس القانوني لها.

والشريعة مجموعة قيم أخلاقية، وطريقة معيارية للتفكير بشأن الحق والباطل، وما هو جيد في الحياة. ويمكن أن يكون هذا بالتأكيد مبدأ سياسيًّا لإقرار قوانين جيدة، لكن يجب ألَّا تُعدَّ تلك القوانين من المُسلَّمات وأنها إلهية وكاملة؛ فمثل تلك القوانين هي نتاج الفهم والاستنتاج البشري، وتمثِّل الإرادة السياسية للشعب لا الإرادة الدينية لله، وبسبب هذا كنت قد حاججت أن هذا النقاش يتركز في الواقع على التفسير، والمواطنية، والتسوية السياسية، والمشاركة، والتشاور، والتنظيم. إن الدعوة إلى تطبيق الشريعة هي في الواقع تعبير عن خيبة أمل سياسية من قبل المسلمين، وإشارة إلى أن الإرادة العامة لا تتضمَّنهم، وقد يكون هذا اقتراحًا يصعب تحقيقه بالممارسة، لكنني أعتقد فعلًا أنها الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نتمسك بها بالدولة القومية بوصفها نموذج سلطة مُنظَّمة، وثمة من يجادل في أننا نعيش أساسًا في حقبة ما بعد الوطنية، وهم محقُّون على الأرجح، والدولة القومية لن تدوم إلى الأبد، وفي هذه الأثناء وفي أي حال، يجب أن نعالج المشكلات الاجتماعية القائمة، والمجتمعات المتنوِّعة بازدياد هي إحداها، وفي حال الشريعة - بصرف النظر عن إعادة التفسير الضرورية - أفضل حل بديل ليس التعددية القانونية، إنما تشجيع المشاركة السياسية وجعل التمثيل أكثر فاعلية في ظل مواطنية متساوية.

1. م. فرانسوا-سيرا، 2014م. لماذا ستضرُّ المحاكم الشرعية بالنساء المسلمات البريطانيات؟ The Telegraph. . (http://www.telegraph.co.uk/women/womens_politics/10973009/Sharia_courts_banwould_harm_British_Muslim_women.html). 17 تموز.
2. Euro_Islam.info، القانون الإسلامي: نقاش الشريعة في أوروبا (http://www.euro_islam.info/key_issues/islamic/law/).
3. فورنير ب. وب، مكدوغال 2013م. سلطات قضائية زائفة، تعديل يطال القانون العرفي (الديني) في ألمانيا، Texas International Law Journal، المجلد 48، الربيع، الصفحات 435-463 (http://www.pascalef.com/wp_content/uploads/2013/09/41_Fournier_McDougall_Texas.pdf).
4. الشريعة في الغرب، أي قانون يُعتمد؟، The Economist (2010م). (http://www.economist.com/node/17249634).
5. النظام القانوني اللبناني، التقرير اللبناني، رقم 2، الصيف، الصفحات 29-36. (http://www.mallat.com/articles/PDF/TheLebaneseLegalSystem.pdf).
6. أ. النعيم، 2012م. حقوق الإنسان والشريعة (http://www.youtube.com/watch?v=fbvzat5vMyk).
7. بوابة الكتاب المقدَّس (http://www.biblegateway.com/passage/?searc).
8. سِفر اللاويين 20 (http://www.biblegateway.com/passage/?search=Leviticus+20).
9. مركز العلاقات الإسلامية اليهودية (http://www.usc.edu/org/cmje/).
10. الحديث الشريف، مركز العلاقات الإسلامية اليهودية. (http://www.usc.edu/org/cmje/religious_texts/hadith).
11. رسالة مفتوحة إلى البغدادي (http://www.lettertobaghdadi.com/).

المراجع

- ك. أبو الفضل، 2012م. **مركزية الشريعة للحكومة والسلطة الدستورية في الإسلام**، في الدستورية في الدول الإسلامية: بين الثورة والاستمرارية، تحرير راينر غروت وتيلمان ج. رودر، صفحات 35-61، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- ي. ألارد-ترمبلي، 2013م. **الالتزام بالإجراءات**، مراجعة قضائية ورفض الموافقة الملكية، Oxford Journal of Legal Studies، 33: 2، الصفحات 379-400.
- أ. النعيم، 2005م. **العولمة والسلطة القضائية**: وجهة نظر قانونية إسلامية، Emory Law Journal، المجلد 54، الصفحات 25-51.

- أ. النعيم، 2013م. **مقاربة شاملة للتوفيق بين مزاعم حقوق إنسان متنافسة**، Constellations، 20: 1، الصفحات 7-17.
- ج. برازيلاي، 2008م. **ما وراء النسبية: أين هي السلطة السياسية في التعددية القانونية؟**، Theoretical Inquiries in Law، 9: 2، الصفحات 395-416.
- ن. ج. براون، 1997م. **الشريعة والدولة في الشرق الأوسط الإسلامي الحديث**، International Journal of Middle East Studies، 29: 3، الصفحات 359-376.
- ن. ج. براون، 2002م. دساتير في عالم غير دستوري: **القوانين العربية الرئيسة واحتمالات حكومة عُرضة للمحاسبة**. ألباني: جامعة ولاية نيويورك.
- ج. كوهين، 2010م. روسو: **مجتمع متساوين حر**. أكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- ر. سي. أ. هيغينز، 2004م. **الحدود الأخلاقية للقانون**: الالتزام والاحترام والشرعية. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- س. أ. جاكسون، 2006م. **التعددية القانونية بين الإسلام والدولة القومية**: العصور الوسطى الرومانسية أو الحداثة العملية. Fordham International Law Journal، 30: 1، الصفحات 158-176.
- ف. كراتوشويل، 2006م. **عن الشرعية**، International Relations، 20: 3، الصفحات 302-308.
- ج. ماكفارلن، 2012م. **الطلاق الإسلامي في أمريكا الشمالية**: درب شريعة في مجتمع علماني. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- س. ملاط، **النظام القضائي اللبناني**. التقرير اللبناني. رقم 2، الصفحات 29-36.
- س. ملاط، 2009م. **مدخل إلى القانون الشرق أوسطي**. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- د. ج. برويت وس. ه. كيم، **النزاع الاجتماعي**: تصاعد وجمود وتسوية. النسخة الثالثة، نيويورك، مكغرو-هيل.
- إ. بترمان، 2010م. روسو، **القانون وسيادة الشعب**. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج.
- ج. راز، 1979م. **سلطة القانون: مقالات عن القانون والأخلاق**. نسخة منقَّحة، نُشرت في الموقع الإلكتروني لمنحة أوكسفورد، آذار 2012م. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- جان-جاك روسو، 1762م. **العقد الاجتماعي**، ترجمته سوزان دن، 2002م، العقد الاجتماعي والخطابان الأول والثاني، الصفحات 149-254، نيوهفن: مطبعة جامعة يل.
- م. أ. سروار، 2012م. **حرية الدين والتعبير**: وجهة نظر سيادة القانون، في القانون الإسلامي والقانون الدولي لحقوق الإنسان، حرَّره م. أنور أمون، ومارك إيليس، وبنيامين غلان، الصفحات 247-254، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- أ. أ. شالاكاني، 2013م. **التاريخ الحقوقي الإسلامي**، Berkeley Journal of Eastern & Islamic Law، 1:1.
- ب. ز. تاماناها، 2012م. **سيادة القانون والتعددية القانونية في التنمية**، في التعددية القانونية والتنمية: حوار باحثين وممارسين، حرَّره ز. بريان تاماناها، وكارولين سيج، ومايكل ولكوك، الصفحات 34-49، كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج.

- و. توينينغ، 2012م. **التعددية القانونية 101**، في التعددية القانونية والتنمية: حوار باحثين وممارسين، حرَّره ز. بريان تاماناها، وكارولين سيج، ومايكل ولكوك، الصفحات 112–128، كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج.
- ج. ر. ودمان، 1999م. **فكرة التعددية القانونية**، في التعددية القانونية في العالم العربي، حرَّره بادوين دوبرت، وموريتس برغر، وليلا الزويني، الصفحات 3–20، هاغو: كلاور الدولية للقانون.